لاهوت التنوُّع ولاهوت الوحدة

أديب صعب[1]

بادئ الأمر، لا بد من التذكير بالمنهج الذي أرسيتُ عليه كتبي الخمسة في فلسفة الدين[1]، المنشورة بين 1983 و2015، وهو المنهج الوصفي أو الفينومينولوجي. وأبرز ما أوصلني إليه:

(1) دراسة كل دين من مصادره، لا مما تقوله عنه الأديان الأُخرى.

(2) عدم المفاضلة بين الأديان.

(3) اعتماد المقارنة الوصفية، لا القيمية، وصولًا إلى عناصر مشتركة بين الأديان، نستطيع في ضوئها الكلام عن «الدين كدين»، أي كنظام قائم في ذاته وله نطاقه ومنطقه، كما نتكلم عن «الفلسفة» أو «العلم» أو «الفن».

(4) هذه العناصر وظيفية، بمعنى أنها تشير إلى ماهية الدين ووظيفته، من غير أن تعني فَرْض بُنْية فوقية تُغْني عن الأديان أو اختراع دين موحَّد.

(5) إقامة فلسفة الدين على هذه العناصر المشتركة، لا على مقولات هذا الدين أو ذاك. وهذا يعني أن فلسفة الدين تختلف عن اللاهوت أو علم الكلام باعتمادها «العقل» لا «النقل»، علمًا أن المشادة بين العقل والنقل، التي صرف عليها العديد من الفلاسفة واللاهوتيين جهدًا كبيرًا وملأُوا صفحات لا عَدَّ لها، قد تكون غير ضرورية أحيانًا كثيرة.

---

(1) د. أديب صعب أُستاذ الفلسفة وتاريخ الأديان وفلسفة الدين في معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي، جامعة البلمند، لبنان. يحمل درجاته الجامعية في الآداب والتربية والفلسفة والدراسات الدينية من الجامعة الأميركية في بيروت وجامعة لندن. له خمسة كتب في فلسفة الدين صدرت في عدة طبعات عن دار النهار في بيروت: «الدين والمجتمع» (1983)، «الأديان الحيّة» (1993)، «المقدّمة في فلسفة الدين (1994)»، «وحدة في التنوُّع» (2003)، «دراسات نقدية في فلسفة الدين» (2015). من كتبه في النقد الثقافي «هموم حضارية» (2006). له عدد من المجموعات الشعرية، آخرها «حيث ينبع الكلام» (2019). صدرت حديثًا، عن دار النهار في بيروت، طبعة جديدة من كتابه «المقدمة في فلسفة الدين»، الذي أدخل هذا الموضوع إلى الثقافة العربية المعاصرة.

في كتبي المذكورة أعلاه برزت مفاهيم وعبارات شخصية، مثل الوحدة في التنوع، واكتشاف الدين في الأديان، وفهم المُعجِز بأنه فعل الخَلق قبل أن يكون فعل الخَرق، والبحث عن هويّة دينية فيما يَجمع قبل البحث عنها فيما يفرِّق، علمًا أنّ هذه الهوية تَستمدّ عناصرها من هذا وذاك. لكنّ الدين خطاب لا للعقل الفردي فحسب بناءً على قواعد الفطرة والتحليل المنطقي، بل هو خطابٌ ادَّعت جماعة من الناس أنها تَحمله من الله إلى البشر. الأديان، من جهة مصدرها، خطابٌ بين الله أو الحقيقة المطلقة من ناحية والبشر من ناحية أُخرى[2]. هذا الخطاب يثير مسائل كثيرة، منها الآتي:

(1) كيف خاطَبَ اللهُ رُسلَه أو الذين صَرَّحوا أنهم يسمعون صوته ويحملون وحيه، واستطاعوا هم ودعاتُهم، مع الوقت، إقناع أعداد كبيرة من الناس بما يقولون؟

(2) بأيّ وجه ظهر الله في الكلام الذي نقله كل من هؤلاء؟

(3) ما الذي يفسِّر الخلافات والحروب التي قامت بين الأديان والمذاهب المختلفة؟ أتَكون ضرورية، وهل يجب أو يمكن وضع حدّ لها؟

الخطاب الإلهي

أوّلًا، كيف خاطبَ اللهُ رسلَه أو الذين صرَّحوا أنهم يسمعون صوته ويحملون وحيه؟ بدءًا بأديان الحضارات القديمة، السورية والمصرية والإغريقية والرومانية، وهي أديانٌ لم يبْلغنا منها سوى بعض النقوش والقصص المتجزأة والشذرات عند هوميروس وأفلاطون وسواهما من الكتّاب الأقدمين، نجد تعدُّد الآلهة من السمات الطاغية. من أبرز هذه الآلهة في الديانة السورية إلهة الخصب عشتروت الدائمة العذرية، التي ارتبط اسمها باسم أدونيس أو تمّوز، إله الشمس الربيعية والانبعاث. وإلى الألف الخامس قبل الميلاد تَرْقى روايات عن انحدار عشتروت إلى العالم السفلي لإنقاذ الإله الصريع تموز، في رحلة تبدأ آخر الخريف وتنتهي مع عودة الربيع وانبعاث تموز. ونقع في تلك الديانة على عدد كبير من الآلهة يناهز الآلاف الأربعة، تمثِّل قوى الطبيعة المختلفة كالماء والهواء والزرع والنور. ونلاحظ مرتبية للآلهة، حيث للآلهة الصغرى دَور الخدّام أو الرسل أو الجنود عند الآلهة الأعظم. وفي الديانة المصرية ظهر نحو الألف الثالث قبل الميلاد عدد كبير من الآلهة، بينها آلهة تمثّل الشمس والماء والمحاصيل. وأَطلَقَ

ملوك عصر الأهرام (2600-2200 قبل الميلاد) على أنفسهم لقب «ابن رع»، أي ابن الشمس. والمسلّات، أي الأعمدة الهرمية المرتفعة التي بنوها ونقشوا عليها الرسوم والكتابات، تمثّل أشعّة الشمس الإلهية. وفي اليونان القديمة آلهة كثيرة، من ذكور مثل أبولون وبوسيدون وديونيسيوس وزفس، وإناث مثل آرتميس وأثينا وأفروديت، نجدها في إلياذة هوميروس مجتمعةً في هيكل على قمّة جبل أُوليمبوس شمال اليونان، وهي مسؤولة عن تسيير قوى الطبيعة ومصائر البشر. أما آلهة الرومان، مثل ساتورنوس وفاونوس وجانوس وجوبيتر، فقد هيمنت على حياتهم العائلية والزراعية والاجتماعية والحربية، وبالطبع على حياتهم الشخصية.

في تلك الحضارات، كان خطاب الآلهة يصل إلى البشر عبر أُناسٍ مختارين، منهم الكهنة وأبطال الحروب، كما تدلّنا بعض المصادر المحدودة، مثل ملاحم الشرق الأدنى واليونان ومحاورات أفلاطون. ومن القليل الذي نعرفه عن علاقة الناس بالآلهة أنهم كانوا يكرّمونها، خصوصًا خلال الأعياد، مثل ذكرى موت أدونيس أو تموز حين كانوا ينوحون وينتفون شعرهم حزنًا، وذكرى انبعاثه حين كانوا يبتهجون ويتهللون. ولعل أكبر الأعياد الدينية الإغريقية عيد أثينا، شفيعة المدينة التي تَحمل اسمَها، في أواسط الصيف، وأعياد زفس المتكررة طوال السنة. لكن حذارِ أن نتمادى في الاستنتاج وطرح النظريات الجريئة، أي غير المدعومة بالشواهد، كما فعل بعض علماء الأنثروبولوجيا وسواهم عندما أصدروا تعميمات غير دقيقة على الأديان القديمة بناءً على أدلّة قليلة وغامضة صدفَ أن بقيت من الماضي السحيق، فقالوا إنّ الأقدمين، مثلًا، «أَلَّهوا» قوى الطبيعة و «عبدوها».

بانتقالنا إلى الهندوسيّة، التي تعود إلى الألف الثاني قبل الميلاد والتي ما تزال ديانة الهند الكبرى رغم نشوء البوذيّة هناك وارتحالها إلى الشرق الأقصى قبل دخول المسيحية والإسلام شبه القارّة الهندية، نقف وجهًا لوجه أمام ديانة حيّة ذات كتب مقدسة مثل الفيدا والبراهمانيّات والأُوبانيشاد والغيتا، ظهرت في مراحل مختلفة من تاريخ الهندوسية. الفيدا مجموعة أناشيد في مديح الآلهة ورفع الصلوات إليها. من هذه الآلهة إيندرا خالِق الشمس وباعث الحركة في السكون ومثال كل شيء، ورودرا مطلق الرياح، وفيشنو الذي يجوب الأرض والفضاء في ثلاث خطى خفيفة معتقًا العالم من

ظلمة الليل، وياما إله الموتى الذي ارتحل إلى أعلى سماء كي يشق الطريق للكثيرين مكافأةً على أعمالهم الصالحة، حيث تستقرّ أرواحهم لابسةً جسدًا آخر، وفارونا إله النظام الطبيعي والخُلقي الذي يصلّي إليه الخطاة فيسامحهم، وأغني إله النار والمذابح الذي يحمي المنازل فيطرد منها الشياطين وينتزع الشر. وتتحدث بعض أناشيد الفيدا عن «خالق العالم»، فتقول: «إنه واحد، ولكن يسمّونه إيندرا، ميترا، فارونا، آغني»...

ومع القرون نشأت شروح كثيرة على الفيدا أُطلِق عليها اسم «البراهمانيّات» نسبةً إلى البَراهِمة، وهم رجال الدين الذين كتبوها منذ القرن السابع قبل الميلاد لتعليم المرشَّحين للكهنوت مجمل العقائد والطقوس والقوانين. وهي تشير بقوّة إلى التوحيد. وفي الوقت نفسه نشأت هوامش على البراهمانيّات عُرِفَت باسم «الأُوبانيشاد»، أي الجلوس قرب معلِّم، وهدفُها تعليم طبقتَي الأشراف والعاديين مبادئ الدين. وتأخذ الأُوبانيشاد شكل الحوار بين المعلِّم وطلّابه. وتؤكد الحوارات الرئيسية على نزعة التوحيد في الهندوسية، خصوصًا عند تطرُّقها إلى الحقيقة المطلقة، براهمان، التي تصفها بأنها كيان غير محدود، جاءت منه الأشياء وإليه تعود. وهذه الحقيقة «خالدة، مدركة، عاقلة، كلّية الحضور، حارسة هذا العالم وحاكمته». هذه الروح الكونية تسكن في كل الأشياء، ومنها صُنع كل شيء كما صُنعت نفس الإنسان (آتمان): «تلك الروح في قلبي أصغر من حبّة أرزّ أو حبّة خردل، لكنها أكبر من الأرض والجوّ والسماء وأكبر من العوالم... تلك الروح في داخلي هي براهمان». وأعلى هدف للإنسان هو تحقيق الذوبان التام للذاتي أو الجزئي (آتمان) في الموضوعي أو الكلّي (براهمان)، هذا الذوبان الذي يسمَّى نرفانا، ويتحقق لا عن طريق المعرفة النظرية فحسب، بل عبر طقوس أهمّها اليوغا، وهي صلاة تأملية عميقة يحقِّق خلالها الإنسان وحدته مع كل المخلوقات ومع الروح الكونية التي تسري فيها. هذا الاستسلام للمطلق يتأكد في كتاب «باغافاد غيتا» أو «نشيد الربّ الكريم»، وهو أَحَبُّ الكتب المقدسة إلى الهندوس. وفيه يوجِّه الإله كريشنا خطابه إلى المحارِب آرجونا، وعبره إلى كل الناس، بقوله: «أعطِني قلبك، اعبدني، اخدمني، تعلَّقْ بي بكل إيمانك ومحبتك وإجلالك. اجعلْ مني ملاذك الوحيد، فأُعتق نفسك من كل آثامها».

في البوذيّة، يختلف «الخطاب الإلهي» عنه في الأديان الأُخرى. مؤسس هذه الديانة، سيدارثا غوتاما، اكتسب صفة «البوذا»، أي المتنوِّر، بعدما أدركَ، عبر التأمل العميق في ذاته وفي الكون، أنّ هذا العالم المادّي وهمٌ وأنّ سقوط الإنسان وبؤسه آتيان من النظر إلى العالم كما لو كان الحقيقة المطلقة. أما خلاص الإنسان فيتحقق بتَنوُّره، أي تحرُّره من الرغبات الجسدية ومن شهوة العيش والاكتساب والانعتاق من كل حالات الذهن غير النقيّة. هكذا يَختبر الإنسان السماءَ على الأرض في حال من الغبطة، ويضمن عدمَ العودة إلى هذا العالم بعد الموت، وبقاءَ روحه في العالم السماوي مع الملائكة والقديسين وكل الذين استطاعوا تحقيق التنوُّر. ونَشرَ غوتاما تعاليمه على عدد من التلاميذ الذين عاشوا حياةً صارمة في حلقات رهبانية، متيحين لعامّة المؤمنين شروطًا أقل صرامةً لكنها منسجمة مع عقائدهم الأساسية، ولا سيّما نظرتهم إلى الحقيقة المطلقة والسقوط والخلاص. وتشعّبت التعاليم البوذية بعد ارتحال هذه الديانة من الهند إلى بلدان الشرق الأقصى، وأهمها الصين واليابان. وعَرفَت المدرسة اللاحقة في البوذية، واسمها الماهايانا، انتشارًا واسعًا بعدما أَلَّهَت غوتاما وضاعفَت الروايات حوله، ومنها ولادتُه من عذراء واجتراحُه عددًا من المعجزات وحَمْلُه رسالة خلاص إلى البشر. كما ضاعفَت هذه المدرسة عدد الكائنات الروحية التي تسمع صلوات الناس وهي في السماء، أو تنزل إلى الأرض لمساعدتهم. وبعدما كان الخلاص في البوذية الأُولى (الثيرافادا) عمل الفرد وحده، صار مع الماهايانا متعلقًا بشفاعة القديسين.

لكنْ ليس دقيقًا ما يدَّعيه بعضُهم من أنّ البوذية دينٌ بلا إله. فالبوذا، كما ذكرنا، ليس اسم علَم، لا بل هو صفة للمؤسس غوتاما، معناها المتنوِّر، الذي حقَّقَ التنوُّر بإدراكه الحقيقةَ المطلقة، وهي حقيقة روحية خالصة، قائمة خارج الأرض والمادّة. البوذية، ككل دين، نظرة إلى الحقيقة المطلقة أو الأُلوهة. ولو لم تكن الأُلوهة بُعدًا من أبعاد النفس البشرية، لما استطاع الإنسان بلوغها. هذا يعني أنّ سقوط الإنسان هو في اتّباع الحقيقة الدنيا، أي الشهوات الجسدية والمادّية، في حين أنّ خلاصه يكمن في اتّباع الحقيقة الروحية العليا.

من الصين القديمة تحدَّرَت روايات دينية تعود إلى قرون طويلة قبل ظهور الطاويّة مع لاوتسو في القرن السادس قبل الميلاد، ثم الكونفوشيوسية مع كونفوشيوس في

حدود ذلك الوقت أيضًا. وتتحدث إحداها بنفَس ملحمي رائع عن الكائن الأول الذي ظهر قبل ملايين السنين، وما انفكّ يعمل طوال 18 ألف سنة حتى خلقَ الشمس والقمر والنجوم والرياح والغيوم والأرض والبشر. وتشير أُخرى إلى أنّ الطبيعة تعجّ بأرواح خيّرة منها الملائكة، وأرواح شرّيرة منها الشياطين. وأقامَ الصينيون القدماء معابد رفَعوا فيها الصلوات إلى الآلهة لازدياد الخصب والمحاصيل وطرْد الشر وحلول الخير وتكريم أرواح الأسلاف وطلب شفاعتهم لتحقيق السعادة في هذه الحياة وبعد الموت. وحوَت الطاويّة والكونفوشيوسيّة لاحقًا مبادئ من أجل تعزيز الحياة الفردية والاجتماعية، اتَّخذَت صفة التعاليم السماوية الموحاة.

مع أديان الشرق الأدنى يظهر خطاب الله المباشر للناس عبر طبقة من البشر هم الأنبياء أو الرسل. فهذا إبراهيم نحو العام 1900 قبل الميلاد، الذي اصطفاه اللهُ خليلًا، كما تروي كتب اليهود المقدَّسة، لأنه وضع فيه كل إيمانه وثقته، وأطاعه حتى كاد أن يضحّي بابنه. وبعد قرونٍ ظهر موسى، متخذًا صفة الكليم كما تخبرنا الروايات الملحمية المؤثِّرة التي تحتل معظم سفر الخروج، بدءًا من فصله الثالث حتى نهايته في الفصل الأربعين. ومع موسى، جَدَّدَ اللهُ العهدَ الذي كان قد أقامه مع إبراهيم وقبله مع نوح، وهو أنّ شرط الخلاص أو استعادة الفردوس المفقود هو إيمان الناس بالله واتّكالهم عليه وطاعة وصاياه.

كان موسى يرعى غنم حميه في برّية سيناء، فبلغ جبل حوريب حيث رأى علّيقة تشتعل فيها النار من غير أن تحترق. وأخذه بهاء المنظر، فوقفَ يتأمّله. وإذا بالله يأمره أن يخلع حذاءه لأنه فوق أرض مقدسة. «فغطّى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله»[3]. وصعد صوت الله من العلّيقة المشتعلة، مكلِّفًا موسى حمل رسالة خلاص إلى شعبه. فلم يصدِّق ما يسمع إذ لم يؤمن أنه أهلٌ لتنفيذ أوامر الله، كما أنه «ثقيل الفم واللسان» وليس «صاحب كلام». لكنّ الله عاد يكلّمه: «مَن صَنعَ للإنسان فمًا؟ ... اذهب، وأنا أكون مع فمك وأُعلّمك ما تتكلم به»[4]. لكنّ الشعب لم يكن مطيعًا على رغم أن الله أيَّدَ موسى، إلى جانب البلاغة الإلهية، بقوّة صنع الآيات.

ومرّةً أمضى موسى أربعين يومًا على قمّة الجبل، فأَنزل عليه اللهُ الوصايا منقوشةً على لوحين، كما أَنزل عليه الناموس وطريقة صنْع مكان العبادة وتفاصيل العبادة بما

فيها ثياب الكهنة. وما إن نزل من الجبل حتى رأى الشعب يعربد أمام وثن صنعه من الذهب. فما كان من موسى إلا أن أحرق الصنم. وتغلَّبَ عليه اليأس، فكسرَ لوحَي الشريعة. إلّا أنه عاد إلى الله سائلًا إياه أن يغفر خطايا شعبه. فقال له الربّ إنّ ذلك الشعب «صلب الرقبة»، أي عنيد. لكنه حثَّه على المثابرة في الهداية وعدم اليأس. وراح موسى يصرخ إلى الله: «علِّمْني طريقك حتى أعرفك لكي أجد نعمة في عينيك... أرِني مجدك»[5]. وما أراده موسى حقًا هو أن يرى الله وجهًا لوجه لكي يستمدّ منه القوة والثقة والدافع على الاستمرار. وأجابه الله أنّ وجهه لا يُرى: «لا تَقدر أن ترى وجهي. لأنّ الإنسان لا يراني ويعيش»[6]. ومكث موسى من جديد «أربعين نهارًا وأربعين ليلةً لم يأكل خبزًا ولم يشرب ماءً». فنحَتَ له اللهُ لوحين بدل اللذين كسَرهما، وكتب عليهما وصاياه وعهده من جديد. وعاد موسى ظافرًا، وصار جلده يلمع وهو نازل من الجبل. أما الشعب فقد سمع كلمة الرب أخيرًا، وأطاعه في كل شيء، وصنعَ المكان اللائق لعبادته كما أوصى على لسان نبيّه المختار، كليمه موسى.

ويحدّثنا العهد القديم عن كثيرين كلّمهم الله، مثل يشوع بن نون وصموئيل وأيوب، إما مباشرةً وإما عبر ملائكة أو مرسَلين. لكنّ أهمّ الذين كلّمهم الله لينقلوا كلامه إلى الناس هم الأنبياء. ولعل الأدبيّات النبوية تحتل مركز الصدارة في العهد القديم. وللنبيّ دَور النذير والبشير والمذكِّر. ومن الأنبياء اليهود إيليّا وعاموس وهوشع وإشعياء وميخا وناحوم وحبقوق وإرميا وحزقيال. هذا الأخير سُبيَ إلى بابل عام 597 قبل الميلاد، حيث تعرَّفَ اليهود على الديانة الزردشتيّة وراقتهم فيها العقائد التي تتناول الملائكة والروح القدس والشيطان والمخلِّص المنقذ واليوم الأخير والدينونة والثواب والعقاب. ويقال إنهم استمدّوا من تلك الديانة عقيدة قيامة الأجساد.

ظهرت الزردشتية – وقد سبقتها المجوسيّة واندمجت بها – على يد زردشت نبيّ بلاد فارس في القرن السابع قبل الميلاد. وكانت من الأديان التي جاورت اليهودية والمسيحية والإسلام، لا زمانًا ومكانًا فحسب، بل شكلًا وعقيدةً إلى حدّ بعيد. وكان زردشت قد اعتزل العالم بحثًا عن الحقيقة نحو عشر سنين قبل نزول الوحي عليه وهو في الثلاثين. وحصل ذلك عند ضفّة نهر، حيث ظهر له رئيس الملائكة طالبًا إليه أن يخلع جسده ويصعد بالروح إلى حضرة أهورا مازدا، أي الإله الحكيم. وكان الربّ

جالسًا على العرش محاطًا بالملائكة. وتجلّى أمام زردشت نورٌ عظيم منبعث من محفل الملائكة. وانبهر بالنور إلى حدٍّ لم يبصر معه حتى خياله. وأخذَ الرب يعلّمه العقائد والواجبات المتعلقة بالدين الصحيح الذي أوكَل إليه نشْرَه. وطوال السنوات الثماني اللاحقة، تجلّى له الملائكة الستّة الرئيسيّون، مكملين رسالته. بعد ذلك استهل زردشت عمله التبشيري. واختبر النشوة الروحية مرارًا خلال السنوات العشر التي تلت دعوته الإلهية، لكنه واجَهَ الإخفاق على الصعيد الخارجي. وإذ لم يجتمع حوله أتباعٌ كثيرون، حاوَلَ الروح الرديء، أي الشيطان، أن يجرّبه، طالبًا إليه أن يطرح جانبًا ذلك الدين الذي يقوم على عبادة الإله الواحد. لكنه رفض الرضوخ للشرير، وقال إنه لن يتخلى عن دين أهورا مازدا، حتى وإنْ قُطع جسده عضوًا عضوًا. هكذا صار زردشت المثال الأعلى لأتباعه، الذين أعطوه لقب «راعي الفقراء»، ورفعوه إلى مقام الآلهة بعد موته. وكتاب الزردشتيين المقدَّس هو الأفِستا (الأبستاق)، الذي كتب زردشت معظمه.

في المسيحية يتحقق، حسب العقيدة، ما نقله الأنبياء اليهود عن تجسُّد الله في يسوع المسيح الذي جاء إلى العالم ليخلِّص البشر من الخطيئة والشقاء والموت. عبر الأنبياء يأتي خطاب الله بواسطة، أما في يسوع المسيح فالله هو المخاطِب أو المعلِن مباشرةً: «الذي رآني فقد رأى الآب[7]. خبرة يسوع التي استهل بعدها رسالته نقرأها في مطلع الفصل الرابع من إنجيل متّى، وكذلك في مطلع الفصل الرابع من إنجيل لوقا. بعدما تطهَّر يسوع في نهر الأُردن باعتماده على يد يوحنّا، انفتحت له السماء ورأى روح الله نازلًا عليه في هيئة حمامة، مع صوت سماويّ يقول: «هذا ابني الحبيب الذي به سُرِرت»[8]. فور ذلك «أُصعِدَ يسوع إلى البرّية من الروح ليجرَّب من إبليس. فبعدما صام أربعين نهارًا وأربعين ليلةً جاع أخيرًا. فتقدَّمَ إليه المجرِّب وقال له: إنْ كنتَ ابن الله فقل أن تصير هذه الحجارة خبزًا. فأجاب وقال: مكتوبٌ ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله. ثم أخذه إبليس إلى المدينة المقدَّسة وأوقفه على جناح الهيكل وقال له: إنْ كنتَ ابن الله فاطرح نفسك إلى أسفل، لأنه مكتوبٌ أنه يوصي ملائكته بك فعلى أيديهم يحملونك لكيلا تَصدم بحجَرٍ رجلَك. قال له يسوع: مكتوبٌ أيضًا لا تجرِّب الربّ إلهك. ثم أخذه أيضًا إبليس إلى جبلٍ عالٍ جدًا وأراه جميع ممالك العالم ومجدها، وقال له: أُعطيكَ هذه جميعها إنْ خررتَ وسجدتَ لي: حينئذٍ قال له يسوع: اذهبْ عني يا شيطان، لأنه مكتوب: للربّ إلهكَ تسجد وإياه وحده تعبد»[9].

تجربة يسوع مع الشيطان قامت على ثلاثة أُمور:

(1) هل يباشر يسوع عمله من أجل تأمين معيشة؟

(2) هل يلجأ إلى الممارسات الضخمة التي من شأنها أن تُكثر حوله الأتباع؟

(3) هل يسعى إلى دَور سياسي فيجعل من نفسه ملكًا دنيويًّا لليهود؟

وقد رفض تلك المغريات كلها لأنها تقوم على التسليم للشيطان عبر شهوة العيش وشهوة الظهور وشهوة السلطة. وثابرَ يسوع في نشر رسالته حتى بذل حياته فداءً عن الجنس البشري. وفي خمسة فصول من إنجيل يوحنّا (14-18) يوضح يسوع جوهر رسالته، وهو تحويل العالم من مُلْكٍ للشيطان إلى مُلْكٍ لله. وظَل الشيطان يطارده حتى النهاية، ويسوع ينتهره ويطرده. وسأله، وهو في الطريق إلى الصلْب، عما إذا كان ملكًا لليهود. فأجاب يسوع أنّ مملكته ليست من هذا العالم، وأنّ «رئيس هذا العالم»، أي الشيطان، يأتي وليس له فيه شيء. ولو كانت مملكة يسوع وتلاميذه من هذا العالم، لكان هذا العالم يحبّ خاصّته. لكنه أبغضهم بلا سبب. إلّا أنّ يسوع وخاصته هم الغالبون في كل حين لأنهم قهروا الشيطان إذ اختاروا ملكوت السماء الذي، وإنْ لم يكن من هذا العالم، إلا أنه للعالم، لأجل تحويل العالم من مُلْك الشيطان إلى مُلْك الله. لذلك سأل يسوعُ اللَّه ألا يأخذ تلاميذه من العالم بل أن يحفظهم من الشرير، فيجعلهم يغلبون الشيطان كما غلبه هو. وكان يعرف أيَّ ضيق ينتظرهم مع هذا الدهر. لكنه أعطاهم الثقة بأنّ اتّحادهم به يكفل لهم الغلبة على العالم كما غلبَ هو العالم.

في الإسلام، الله يخاطب البشر عبر أنبيائه. والقرآن، من أوّله إلى آخره، كلام الله الذي أنزله على عبده ونبيّه ورسوله محمّد. وكما أنّ يسوع عند المسيحيين كلمة الله، الأزلي وغير المخلوق، هكذا القرآن عند المسلمين. لذلك يقبلون ما فيه على أنه الحقيقة المطلقة، ويفاخرون بأنه ختام النبوءات وبأنّ محمّدًا خاتم الأنبياء. وقد جعله الله هكذا ليكون مصداقًا لما سبقه، تحديدًا في التراث الإبراهيمي، أي في اليهودية والمسيحية.

نزول القرآن على محمّد بدأ وهو يتعبَّد وحده في كهفٍ اعتادَ الذهاب إليه للتأمل والصلاة على سفح جبل حِراء شمال مكّة. وتذهب الروايات إلى أنّ محمّدًا سمع

صوت الملاك جبريل مرسَلًا من الله يقول له: «اقرأ». ونَظر فبُهر من النور أمامه. وكان أوّل الوحي الذي نقله جبريل: «اقرأ باسم ربِّكَ الذي خلَق. خلقَ الإنسان من علَق. اقرأ، ورَبُّكَ الأكرم. الذي علَّمَ بالقلم. علَّمَ الإنسان ما لم يَعلم»[10]. ولبث محمّد يذهب إلى غار حراء والوحي لا ينقطع عنه، بل «رأى من آيات ربّه الكبرى»[11]. وتخبرنا كتب الحديث أنّ النبي اختبر الوحي على «مراتب» أو أنواع، منها «الرؤيا الصادقة» في النوم. «فكان لا يرى رؤيا»، حسب صحيح البخاري، «إلّا جاءت مثل فلَق الصبح»[12]، أي تبيَّنَت صحّتها. ومن تلك المراتب صوتٌ كان يسمعه النبيّ في داخله مثل «صلصلة الجرَس». هكذا، لمّا بدأ القرآن ينزل عليه كان على استعدادٍ نفسيّ لتلقّي الرسالة. ومما أُنزِل تأكيدًا لصحّة النبوّة: «ما ضلّ صاحبُكم وما غَوى، وما ينطق عن الهوى. إنْ هو إلّا وحيٌ يُوحَى»[13]. واستمرّ التنزيل منجَّمًا، أي مفرَّقًا، خلال 23 سنة وفي 114 سورة، منها السوَر المكّية التي نزلت قبل الهجرة ويغلب عليها طابع ترسيخ الإيمان بالله الواحد وملائكته ورسله واليوم الأخير والثواب والعقاب، والسوَر المدنيّة التي نزلت بعد الهجرة ويغلب عليها الطابع التشريعي.

وتتحدَّث قصّة المعراج، التي ألهمت أعمالًا أدبية وفنّية رائعة في الإسلام، عن انخطاف النبي محمّد إلى السماء وتلَقّيه الرسالة. وتنطلق الرواية من مستهَلّ سورة الإسراء: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلًا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، الذي بارَكْنا حوله لنريه من آياتنا. إنّه هو السميع البصير»[14]. ومرتبة المعراج أعلى مراتب الوحي التي اختبرَها محمّد. وفيها كلّمَه الله من غير واسطة الروح القدس، أي الملاك جبريل، لكنْ من وراء حجاب.

هذه بعض الخبرات التي انطلقت بعدها الأديان. وهناك سواها، في الأديان التي ذكرناها وفي أديان أُخرى. المشترَك بين هذه الخبرات بضع نقاط، أوّلها أنّ لأصحابها علاقة خاصّة بالأُلوهة أو بعالَم الروح، هي علاقة الاختيار لنقْل رسالة من الله أو من ذلك العالَم إلى البشر. النقطة الثانية هي استسلام الرسول المختار استسلامًا تامًّا لإرادة السماء. النقطة الثالثة هي الإصرار على أنّ الرسالة ليست من هذا العالم، لكنها له، من أجل تحويله نحو حقيقته الإلهية. وفعل التحويل هذا يبدأ بتنبيه الناس إلى تعهُّد الإيمان الذي غرسه الله في قلوبهم. النقطة الرابعة هي رفْضٌ أوّلي واسع النطاق من الناس

المخاطَبين لتصديق المخاطِب في أنه ينقل رسالة إلهيّة. النقطة الخامسة هي مثابرة أصحاب الرسالات في كسْب الناس إلى الله حسب الوحي الذي ينقلونه، مهما بلغ الرفض من جانب هؤلاء والتضحية من جانب أُولئك. النقطة السادسة هي أنّ مؤسِّس الدين يغدو المثال الأعلى لأتباعه لكي يقتدوا به في محاولتهم تحقيق رسالة الإيمان، أي وضع ذواتهم والعالم كله تحت عين الله وعنايته.

وجوه اللّه

نأتي إلى المسألة الثانية في بحثنا، وهي الآتية: بأيّ وجه أو وجوه ظهرَ الله في الكلام الذي نقله مؤسِّسو الأديان من أنبياء ورسُل ومعلّمين؟ إذا كان الاختلاف، الظاهري على الأقل، سمة بارزة في هذه التجلّيات الإلهية، فهل هناك اتّفاق وراء الظاهر وأعمق منه؟

من سمات الاختلاف قَولُ الأديان القديمة المنقرضة وبعض الأديان الحيّة، مثل الهندوسية، بتعدُّد الآلهة. وطالما ركَّز العديد من اللاهوتيين والمفكرين الدينيين على هذا الأمر، رافعين الدين «التوحيدي» فوق الأديان «التعدُّدية». وجاراهم عددٌ من مؤرخي الأديان – وبينهم مَن يتصدّى لدراسة الأديان من زاوية المقارنة القيميّة أو المفاضلة – في عرض الأديان من وجهتَي التعدد والتوحيد بعيدًا عن أيّ موقف نقدي. إلا أنّ في الأديان المسمّاة تعددية ما يشير بقوّة نحو التوحيد إنْ لم يكن توحيدًا صريحًا. ففي الأديان القديمة، اختارَ البابليّون مردوخ إلهًا مميَّزًا؛ لأنه بعدما صرعَ التنّين، خلقَ العالم والإنسان. واعتبَر المصريّون أُوزيريس، ثم آتون، إلهًا أعلى، بل الإله الواحد، خالق الكون وحافظه. وعند اليونانيين يأتي زفس إلهًا فوق الآلهة جميعًا، ومن مسؤولياته العدالة الكونية والثواب والعقاب. وحُرِّفَ اسمه في اللاتينية من «زيوس» (زفس) إلى «دِيوس»، وصارت العبارة تعني «الله»، وانتقلت من اللاتينية إلى اللغات الأُوروبية. ورفعَ الرومان إلههم جوبيتر، الذي يمنح النور ويقرر مصائر الناس، فوق الآلهة جميعًا. والسائد أن يكون الإله المميَّز إله الشمس؛ لأنّ الشمس مصدر النور (الخير) ونقيض الظلام (الشرّ). ولعل النور أهم الرموز في المسيحية والإسلام كليهما. وليس غريبًا أن يكون التنوُّر مرادفًا للخلاص في الأديان. وقد ذكرنا أنّ الديانة البوذيّة استمدّت اسمها من التنوُّر الذي حققه مؤسسها غوتاما عبر اتّحاده بالحقيقة، هذه الحقيقة المطلقة الواحدة التي انفصلت الذات الفردية عنها، ولا تجد خلاصها إلا فيها.

في الهندوسية وقعنا على توحيدية صريحة، بدءًا من أقدم كتبها الفيدا، وفيه أنّ خالق الكون واحد، ولكنْ يطلقون عليه أسماء مختلفة تبعًا لوظائفه. لا بل إنّ لبّ العقيدة الهندوسية التركيز على براهمان، الحقيقة الواحدة المطلقة التي يتكرر ذكرها في البراهمانيّات والأُوبانيشاد. هذه الحقيقة تحوي كل شيء، وهي مصدر الكون والمعرفة البشرية وموضوع العبادة. وهي الكيان الوحيد الموجود حقًّا لأنه موجود بذاته لا بسواه. والنفس الإنسانية (آتمان) هي من طبيعة براهمان، وخلاصها يتحقق عبر إعادة الاتصال به. وهناك إجماع بين المفكرين الدينيين في الهندوسية على أنّ ديانتهم توحيدية، انطلاقًا من مرحلتها الفيديّة الأُولى.

على هذا المنحى التوحيدي أكّدَ المفكرون الدينيون المحْدَثون في الشنتو، ديانة اليابان القومية[15]. هؤلاء يقولون بأنّ الله هو الخالق الواحد المتعالي، وهو موضوع الإيمان والعبادة الذي يمكن الاتصال المباشر به عن طريق الخبرة الدينية القائمة على التأمل في الأُلوهة أو الروح الكونية الكبرى وتحقيقها في الذات الفردية، وبالتالي تحقيق الأُخوّة بين البشر. وهذا عين ما رأته الأديان الصينية في كلامها عن الطاو، وهو النظام الكوني والمبدأ الأزلي الواحد والحقيقة القصوى المطلقة التي جاءت منها الذوات الفردية، وإليها يجب أن تعود. وهذه الحقيقة واحدة، لا مجموعة حقائق.

غير أنّ بعض المفكرين الدينيين يقولون إنّ هذا الضرب من التوحيد لا ينسجم والتوحيدية الصريحة المغالية في الأديان الإبراهيمية الثلاثة، حيث الله إلهٌ شخصيٌّ هنا ومبدأ مجرَّد هناك، الخالق من عدم هنا والصانع من مادّة أزلية هناك. هكذا نفهم صرخة المفكر الفرنسي بليز باسكال في القرن السابع عشر بأنه يريد «إله إبراهيم وإسحق ويعقوب وليس إله الفلاسفة»[16].

لكنْ أَلَيس الإله الشخصي هو الواحد المطلق الذي يناجيه المؤمنون عبر الصلاة لعلّه يستجيب لهم، والذي يلهمهم إلى ما يجب فعله، والذي يكافئهم ويعاقبهم؟ ولئن كان نوع اللغة في اليهودية والمسيحية والإسلام يُبرِز العلاقة الشخصية بقوّة بين الله والناس، إلا أنّ هذه العلاقة في الأديان الأُخرى شخصية أيضًا. وسواءٌ أكان اسم الإله المميَّز في الأديان القديمة البعل أم مردوخ أم أُوزيريس أم زفس أم جوبيتر، فهو إله

شخصيّ. وليس بأقل شخصيةً المبدأ الهندوسي أو البوذي أو الطاوي الذي تنتمي إليه الذات، فهناك انفصال عنه، والهدف إعادة الاتصال به. فالدين، بطبيعته، علاقة شخصية بين الذات الفردية وحقيقتها الوجودية الكبرى. والصلاة من أهم الوسائل للتقرُّب من تلك الحقيقة. وما اليوغا في أديان الهند سوى ضرب من التأمل أو الصلاة. أما إشارة بعض الأديان الآسيويّة، كالطاويّة والبوذية القديمة، إلى عدم جدوى الصلاة فيجب أن نفهمها في سياقها، حيث الصلاة تعني الاستسلام وانتظار حلول الخلاص من غير بَذْل أيّ جهد فردي.

هذا يعني أنّ العلاقة الشخصية بين الله وخاصّته موجودة، على نحو أو آخر، في كل الأديان، بما فيها أديان الحضارات القديمة. ولا يُستبعَد أن يكون اليهود استعاروا تلك اللغة الشخصية الغنيّة التي خاطبوا بها الله من الكنعانيين الذين ربطتهم صلة حميمة جدًا بالبعل. وتكشف إشارات العهد القديم الكثيرة إلى الله على أنه «رَبّ الأرباب» أو «ربّ الأجناد» أو «ملك الملوك» أو «ملك الملائكة» عن تأثر بالديانات التي تكلمت عن آلهة إلى جانب كلامها عن إله.

لذلك لا بدّ من إعادة نظر في مفهومَي التعدد والتوحيد[17]. فالتعددية لم تكن مطلقة في أيّ دين؛ لأنّ الأديان التي قالت بتعدد الآلهة قالت في الوقت نفسه - كما ذكرنا - بإله واحد فوق الآلهة جميعًا. وبعيدًا عن ادّعاء بعض المنظّرين أنّ الأديان التي توحي بالتعددية بدأت هكذا ثم ارتقت إلى مستوى التوحيد، فقد تعايَشَ التعدد والتوحيد جنبًا إلى جنب في الدين الواحد. ولعل أفضل حل منطقي لهذه المسألة اعتبارنا أنّ الآلهة، مثل إله الخَلق وإله الحفظ وإله النظام الطبيعي وإله الخصب وإله الموت وإله الانبعاث، تمثّل وظائف مختلفة للإله الواحد الأعلى، وأنها ليست كيانات كما أنّ الله كيان. ويمكن النظر إلى هذه الآلهة كما لو كانت صفات مجسَّمة لله، أو كأنما هي أسماؤه الحُسنى وقد أُعطيَ كلٌّ منها بُعدًا كونيًا مقدَّسًا. وإذا قَصَرْنا عبارة «الله» على الإله المميز في هذه الأديان، بينما استعضنا عن عبارة «الآلهة» التي تكثر فيها بعبارة «الملائكة» (أو «القوّات» أو «الأجناد»)، لتقلّصت الفوارق كثيرًا بينها وبين الأديان التوحيدية الصريحة. ويجدر بعلماء الأديان الذين يقيمون فصلًا مطلقًا لا لقاء معه بين ما يسمّونه أديانًا تعددية وأُخرى توحيدية أن يعتبروا الحقائق التي أشرنا إليها.

وقد أجمعت الأديان على المحدودية التي تلازم معرفتنا لله. فكيف للإنسان، هذا الكيان المحدود في الزمان والمكان والملَكات الذهنية والنفسية، أن يدرك جوهر الله اللامحدود؟ والأحرى أننا لا ندركه في ذاته أو طبيعته، بل في تجلّياته وعبر خبرتنا. لذلك قالت الطاويّة – الديانة الصينية القديمة – إنّ وصف الطاو مستحيل لأنه مغلَّف بالأسرار الكونية، لكنّ إدراكه يحصل بالشعور والحدس، لا بالمراقبة والعقل العلمي. والسؤال الصحيح هنا ليس: ما هو الطاو؟ بل: كيف يفعل الطاو في الموجودات؟ وهذا شبيه بموقف الهندوسية والبوذية من الحقيقة المطلقة التي يدركها الإنسان بالتنوُّر. بدَورها، أكّدت المسيحية الشرقية على أنّ مقارَبة الإنسان لله تحصل من خلال «قوّاته» في الوجود، ومنها النور الإلهي غير المخلوق الذي تحدَّثَ عن معاينته عددٌ من المتصوفين. ويستعيض الإسلام عن عبارة «اللاهوت»، التي قد تشير إلى البحث في طبيعة الله أو جوهره، بعبارة «علم الكلام». ونزعة الإسلام التنزيهية في الكلام عن الله تشبه نزعة الفكر المسيحي الشرقي الذي تميَّزَ باللاهوت «السلبي» (apophatic)، أي وصف الله بما ليس هو عبر نفي الصفات البشرية المحدودة عنه، كما في قولنا بأنه غير مادّي وغير منظور وغير محدود، على طريقة الآباء الأوائل التي بلغت ذروتها مع ديونيسيوس أواخرَ القرن الخامس[18]. ومتى نفى الإنسان عن الله كل الصفات، وقفَ يتأمله بِصَمت.

هذا يفسِّر اعتماد الدين في الكلام عن الحقائق الإلهية لغةَ المجاز أو الرمز. وكلما عمد المسيح إلى الكلام عن ملكوت الله، كان يضرب مثلًا أو يقترح تشبيهًا، مستهلًا كلامه بعبارة من نوع «يشبِه الملكوت...» التي تكثر في الإنجيل[19]. وربما اندرجَ الفنّ الديني، خصوصًا رسم الأيقونات، في هذا الباب. فالإنسان يحاول التعبير عن المقدَّس بالرسم أو سواه من الفنون ليذهب أبعد من اللغة. والهدف تقريب المقدَّس إلى الإدراك البشري. ووظيفة الرمزية اللغوية والفنّية في هذا النطاق ليست، بالطبع، أن نخبئ ما نعرفه ونعمد إلى أُسلوب الإيحاء لِدَواعٍ جماليّة أو سواها، بل أن نحاول، بالمجاز، إظهار جوانب مما لا نعرفه لأنه يتجاوز الماديّات والحسّيات.

هكذا ظهرَ الله متعددًا وواحدًا. وفي وحدته ظهرَ بوُجوه متعددة. لكنه، وراء تعدُّد الأسماء والوجوه والمظاهر، ظل واحدًا. وتكلم عبر الأنبياء والرسل والمعلمين. وكان

الهدف واحدًا، وهو إيصال كلامه إلى الناس. لكن إذا كان الكلام الإلهي خطابًا، فمَن هو المخاطَب؟ هنا تنقسم الأديان فئتين كبيرتين، تخاطب إحداهما قَومًا محدَّدين، فيما تخاطِب الأُخرى كل الأقوام بلا استثناء. من الفئة الأُولى الهندوسيّة دين الهنود، والشينتو دين اليابانيين، واليهودية دين بني إسرائيل، ومن الثانية البوذيّة والمسيحية والإسلام. لكن هنا أيضًا، علينا أن ننظر وراء الظاهر إلى عناصر شموليّة في الأديان القومية.

فما يجعل الهندوسيّة والشينتو واليهودية أديانًا هو عين ما يجعلنا نسمّي أيّ عقيدة أُخرى دينًا. والعناصر الأساسية المشتركة بين الأديان -كما توصلتُ إليها في خلاصة كتابي «الأديان الحين» باعتماد المقارنة الوصفية- خمسة: أوّلُها: أنّ النظام الظاهر لا كيان له في ذاته ومن ذاته، بل يستمدّ كيانيّته من حقيقة مطلقة تغدِق عليه المعنى والقيمة. ثانيها: أنّ تقَرُّب الإنسان المحدود من هذه الحقيقة غير المحدودة يحصل لا عبر العقائد المكتفية بالاقتناع العقلي أو الاعتراف اللفظي، بل عبر شعائر وطقوس مثل الصلاة الجماعيّة والصوم والحجّ. ثالثُها: اقتران الإيمان بعمل الصالحات، أي بالأخلاق. رابعُها: أنّ مؤسس الدين هو مثال الإنسان الكامل للمؤمنين الذين عليهم محاكاتُه. خامسُها: أنّ طبقة القدّيسين أو الأولياء في كل دين، التي نجحَ أفرادُها إلى أقصى حدّ في محاكاة المؤسس، تغدو قدوة للمؤمنين على طريق القداسة.

هذه العناصر كلها نجدها في الأديان القومية التي ما من شيء جوهري في عقائدها يحصرها بالضرورة في عرق أو شعب معيَّن. وما جَعَلَها محصورة على هذا النحو هو الفكر الغالب على مؤسساتها وظروفها التاريخية. وإذا كان تحوُّل شخص أُوروبي أو عربي أو أميركي إلى الهندوسية خارج المنطق في حين أنّ تحوُّل هندي إلى البوذية أو المسيحية أو الإسلام داخل المنطق، إلا أنه يبقى ضمن المنطق الديني ما تقوله الهندوسية عن سقوط الإنسان وشقائه من ناحية وعن خلاصه وسعادته من ناحية أُخرى.

المخاطَب في الأديان، إذًا، هو الإنسان الساقط الشقي، لكي يعرف الحقيقة ويسعى إلى الخلاص. أما المخاطِب فهو فئة مميزة جدًا من البشر، اكتسبَ أفرادُها أسماء مختلفة من نوع نبيّ أو رسول أو معلِّم. إلا أنّ هذه الأسماء كلها ذات علاقة بالأُلوهة. فالمعلم يحمل إلى الناس لا علمه هو، بل العلم الإلهي. والرسول رسول الله.

والنبي ينطق بوَحي الله. هنا أيضًا تتفرع الأديان إلى فئتين أساسيتين: فئة يمْلي فيها الله كلامه وحيًا على أنبياء أو رسُل، موكلًا إليهم مهمّة نقله إلى الناس، كما في الهندوسية والزردشتية واليهودية والإسلام وسواها، وفئة يعلن فيها الله ما يريده إعلانًا مباشرًا كما في المسيحية. وللمفسّرين والمفكرين من كل دين أن يوضحوا صورة الله أو تجلّيه وطريقة مخاطبته ونوع خطابه. لكنْ مهما كانت صورة الأُلوهة أو تنوّعَت وجوه الله في الأديان، وسواءٌ أكان الخطاب الإلهي مباشرًا أم غير مباشر، وحيًا أم إعلانًا، فما يجعل من الهندوسية والزردشتية واليهودية والمسيحية والإسلام وسواها أديانًا هو اشتراكها في العناصر التي ذكرناها.

هنا تجدر الإشارة إلى خطاب إلهيّ من نوع خاص جدًا، هو خطاب الله لكل فرد من البشر عبر عقله وضميره. وطالما وُحِّدَ صوت الضمير في الأدبيّات الأخلاقية بصوت الله. ولكَم أشار الفلاسفة، بدءًا من سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيين، إلى أنّ العقل (أو النفس العاقلة) هو الجزء الإلهي في الإنسان، وإلى أنّ العقل الفردي قَبَسٌ من العقل الكوني الشامل أو من الأُلوهة. وقد أفاض الأُدباء والشعراء في تمجيد العقل ونسبته إلى الأُلوهة، كما في قول أبي العلاء المعرّي: «كلُّ عقلٍ نَبيُّ»، أو «لا إمامَ سوى العقل». وإذا سألنا عمّا يحمل الناس على تصديق أيّ كلام يأتي به الأنبياء والمرسَلون وقبوله من حيث هو كلام إلهيّ، فالجواب الأكيد هو العقل والضمير. ولو لم يكن الوحي أو الخطاب الإلهي المسجَّل في الكتب المقدَّسة منسجمًا مع العقل والضمير لما قبله الناس البتّة.

والأديان نفسها تعزِّز ما نقوله. فالمسيحية تذهب إلى أنّ «غضب الله معلَن من السماء على جميع فجور الناس وإثمهم... إذ معرفة الله ظاهرةٌ فيهم لأنّ الله أظهرَها لهم»[20]. وتضيف أنّ «الأُمم الذين ليس عندهم الناموس، متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس فهؤلاء، إذ ليس لهم الناموس، هم ناموسٌ لأنفسهم، الذين يُظهِرون عمل الناموس مكتوبًا في قلوبهم»[21]. وفي الإسلام أنّ الله فَطَرَ الإنسان، أي خلَقَه، على معرفته: «فَأَقِمْ وجهَكَ للدين حنيفًا، فطرةَ الله التي فَطَر الناسَ عليها، لا تبديل لخَلْق الله»[22]. لذلك: «أفي الله شكٌّ فاطرِ السماوات والأرض؟»[23]. لكنْ وحده الجاهل، كما في التوراة، يقول في قلبه «ليس إلهٌ»[24]. ويضيف العهد الجديد أنّ الجهّال «لمّا عَرفوا

الله لم يمجّدوه أو يشكروه كإله، بل حمقوا في أفكارهم وأظلمَ قلبُهم الغبيّ. وبينما هم يزعمون أنهم حكماء صاروا جهلاء، وأبدلوا مجد الله الذي لا يفنى بشبه صورة الإنسان الذي يفنى والطيور والدواب والزحّافات... وعبدوا المخلوق دون الخالق»[25]. ويؤيّد القرآن فساد الفطرة بما يسمّيه مرض القلب: «في قلوبهم مرضٌ، فزادهم الله مرضًا»[26]. كذلك: «وطُبِعَ على قلوبهم فهم لا يفقهون»[27]، أو «لا يَعلمون»[28].

والفطرة هذه، التي تشير إليها المسيحية والإسلام، ليست محصورة بالمسيحي أو بالمسلم، لا بل هي فطرة الإنسان من حيث هو إنسان. «فالمولود»، كما في الحديث النبوي، «يولد على الفطرة. فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه»[29]. وطالما مَيَّزَ الفكر المسيحي بين «الدين الطبيعي»، أي ما هو في فطرة الإنسان، و«الدين الموحَى»، أي الذي يأتي به الأنبياء مؤيِّدين الفطرة ومذَكِّرين بها. كذلك، يذهب الإسلام إلى أنّ الله بَعَثَ أنبياءه ورسله إلى الناس لِـ «يُخرِجهم من الظلمات إلى النور»[30]. وقد جاء في الخطبة الأُولى للإمام عليّ: «فبَعَثَ فيهم رسلَه وواتَرَ إليهم أنبياءه ليَسْتأدوهم ميثاق فطرته ويذكّروهم منسيَّ نعمته»[31].

إذا كانت الأديان تتلاقى على الفطرة وعلى العناصر التي ذكرنا أبرزها، فهذا يعني أنّ ثمّة جوهرًا للدين يمكن أن نسمّيه «الدين في الأديان». وهو ناموسٌ مكتوبٌ لا على الورق بل في صدور الناس. ولئن كان التنوُّع الديني أمرًا حاصلًا بدليل ظهور أديان كثيرة خلال التاريخ واستمرار بعضها عبر ما نسمّيه أديانًا حَيَّة، أبرزها الهندوسيّة والبوذيّة والمسيحيّة والإسلام، فللوحدة الدينية أيضًا أساسٌ راسخ في نفوس الناس. لكنْ في ضوء العناصر المشتركة والجوهر الواحد والناموس الطبيعي، كيف يمكن تفسير الخلافات والعنف المتبادَل والحروب بين الأديان، التي يكاد لا يخلو منها مكانٌ أو زمان؟

حروب الأديان وسلامها

هنا نأتي إلى القسم الثالث من بحثنا: ما الذي يفسِّر الخلافات الفكرية والحروب الدموية التي قامت بين الأديان والمذاهب المختلفة؟ أتكون ضرورية، وهل يجب أو يمكن وضع حدّ لها؟

لعل العامل الأكبر على الخلاف أنّ مقدارًا كبيرًا من الفكر الديني الدفاعي، أي ما يسمَّى اللاهوت، بُنِيَ على المفاضلة، تبعًا لما أُسمّيه المنهج الإلغائي. ويمكن إدراج الكثير من الأدبيات الدفاعية الدينية في باب الجدل أو السجال. وينظر أصحاب النزعة السجالية إلى دينهم كما لو كان وحده الدين الصحيح أو الأصحّ، أو الدين الكامل أو الأكمل. وقد ينظرون إلى الأديان الأُخرى كأنها محض رسالات في الأخلاق والإصلاح الاجتماعي، أي قد ينفون عنها البُعد الديني ليحصروه في دينهم وحده. والمؤسف أنّ مغالاةً كبيرة حصلت في الأوساط اللاهوتية، انكسفت معها كل أنواع الدفاع ليبرز النوع السِّجالي كما لو كان النمط الوحيد الممكن من الفكر الديني. هكذا ارتكز اللاهوت إلى مغالطة فادحة، هي مغالطة حَصْر وظائف الدفاع في وظيفة واحدة، تلك المتّصلة بالهجوم: إنّه دفاع لردّ هجوم، أو لفتح هجوم مضادّ، أو لمباشرة هجوم، كأنما تحديد الهويّة الدينية لجماعة إيمانيّة معيَّنة، الذي هو هدف اللاهوت، لا يحصل إلا بطرُق عدائية، وكأنّ الجواب عن سؤال: «مَن أنت؟»، هو: «أنا أفضل من الآخرين»، أو: «أنا خَيرُ الأنام».

لا شكّ أنّ الدفاع هو هدف اللاهوت، على اختلاف أسماء هذا العلم من دين إلى آخر، أي الدفاع عن عقائد هذا الدين أو ذاك. غير أنّ الدفاع السجالي أو الجدلي ليس النوع الوحيد الممكن من الدفاع. بل هناك نوعان آخران على الأقل، يمكن أن نسمّيهما الدفاع الإيجابي والدفاع الفلسفي. والنوعان كلاهما يندرجان تحت التبرير، لا تحت الهجوم. ولعل التبرير هو المعنى الأساسي للدفاع. النوع الأول من الدفاع التبريري سمّيناه إيجابيًا لأنه يحاول تحديد هويّة جماعته الدينية – الهندوسية أو البوذية أو المسيحية أو الإسلامية أو سواها – عبر تفسيرها وتبريرها بعيدًا عن المفاضلة القيميّة أو السجال مع الجماعات الدينية الأُخرى.

أما النوع الرئيسي الآخر من الدفاع الديني التبريري، الذي سمّيناه الدفاع أو اللاهوت الفلسفي، فيتناول الإيمان الديني عمومًا، أي الإيمان بالله في وجه التشكيك أو عدم الإيمان. الدفاع هنا ليس دفاعًا عن دين بعينه، لا في ذاته ولا بالمقارنة مع الأديان أو المذاهب الأُخرى، بل هو دفاعٌ عن الإيمان في وجه التشكيك أو الإلحاد. وإذا أخذنا المفكرين الملحدين خلال القرنين الأخيرين – ومن أبرزهم أسماء مثل لودفيغ فويرباخ،

كارل ماركس، فردريك نيتشه، سيغموند فرويد، برتراند راسل - لوجدنا أنهم لم يوجّهوا نقدهم إلى عقيدة دينية معينة بمقدار ما رفضوا الأُسس التي يقوم عليها أيّ دين، وأولها وجود الله أو الحقيقة الإلهية. ورسمَ كل منهم معالم صورة لعالم بلا إله، معتبرًا أنّ الدفاع الذي قدّمه عن تلك الصورة أشدّ إقناعًا من دفاع المؤمن عن جَعْله الله في أساس صورته للعالم. حيال نقد من هذا النوع، لا يستطيع المسيحي، مثلًا، ولا المسلم أن يدعو الآخر للتحوُّل إلى دينه كي يحلّ مشكلة عدم الإيمان ويجد لله مكانًا في صورته للعالم. فالرفض هنا ليس رفضًا لعقائد دينية محددة، بل هو رفضٌ لفكرة الأُلوهة من أساسها. وغير المؤمن قد لا يجد في هذا الرفض أيّ مشكلة، بل قد يجده حلًا للمشاكل حسب فهمه للأُمور.

هذه النماذج الدفاعية الثلاثة تشكّل، في الوقت نفسه، ثلاثة أنماط من اللاهوت:

(1) النمط السجالي يرى أنّ تحديد الهويّة الدينية لجماعة معينة لا يقوم إلا بإقامة التحدّيات في وجه الأديان والمذاهب الأُخرى أو مواجهة هذه التحدّيات.

(2) النمط الإيجابي يحاول تحديد الهويّة الدينية عبر عرض مبادئ دينه وتفسيرها وتبريرها.

(3) النمط الفلسفي يذهب إلى أنّ ثمّة شرطًا ضروريًا للدفاع عن أيّ دين بعينه، هو الدفاع عن المفهوم الديني المحوَري، أي عن فكرة الأُلوهة أو الحقيقة المطلقة.

وبما أنّ الأديان متنوّعة ولكل منها ممارسته الخاصة للعناصر المشتركة، فالدفاع الإيجابي عن كل دين يسفر عما يمكن أن نسمّيه «لاهوت التنوُّع». أما الدفاع الفلسفي عن الدين في ذاته فيسفر عما يمكن أن نسمّيه «لاهوت الوحدة». هذا «اللاهوت» العقلي قائم على جوهر الأديان، أي على العناصر الوظيفية المشتركة بين الأديان كما تكلمنا عنها، والتي تتيح لنا أن نصنِّف نظامًا معينًا تحت باب الدين. ولعل أهم وظائف لاهوت الوحدة الدفاع عن الإيمان كنظرة إلى العالم والحياة، وبالتالي وَضْع كل شيء في منظار إلهي. وهذا يقتضي فهم نطاق الدين وعدم خَفْضه إلى أيّ شيء آخر، خصوصًا إلى ما يشابهه في بعض الوجوه، كالأخلاق والإصلاح الاجتماعي. فهذه أُمور ممكنة بانفصال عن الدين، وإنْ كان الدين أساسًا لها بالنسبة إلى المؤمن. وفي غياب الدفاع

الفلسفي عن الدين، الذي يميّز ما سمّيناه لاهوت الوحدة، يصير من السهل جدًا أن يجهل كثيرون من المؤمنين نطاق الدين، مما قد يؤدّي إلى ضروب خرافية أو منحرفة أو شكلية من الإيمان، تخون قضية الدين، خصوصًا عند انتقالها من النطاق النظري إلى النطاق العملي.

ولدى مراجعتنا كتابات المدافعين المسيحيين الأوائل وسواهم من المدافعين الدينيين، نجد أنهم خاطبوا العقل والضمير في الآخر، أي صورة الله فيه، على أساس أنها المدخل إلى الفهم المشترك أو التفاهم أو الحوار. وهذا شبيه بما فعله بولس الرسول مع الذين بشّرهم برسالة المسيح، إذ انطلقَ من الإله الواحد الذي مَكَّنَ الناسَ من معرفته، وإنْ كانوا يتّقونه وهم يجهلونه، وكذلك من الناموس الطبيعي المكتوب في قلوب الناس جميعًا، أي ذاك الذي «فُطِرَ» الناس عليه حسب التعبير الإسلامي.

إنّ دعوتنا إلى لاهوت وحدة ليست سعيًا إلى تأسيس دين مصطنَع أو إقامة وحدة تعسّفية عبر فَرْض أحد الأديان على الناس. وإنْ أمكن هذا الفرض، فهو لن يتحقق إلا بالعنف، ولن يدوم طويلًا إذ سرعان ما سينقسم الدين المفروض عنوةً إلى مذاهب. ثم إنّ المؤمنين توزّعوا على الأديان والمذاهب المختلفة، وليس من الإنسانية سَلْبهم هذه الخصوصية المتجلّية في التراث الديني الخاصّ بكل جماعة. وما دعونا إليه من لاهوت وحدة ليس محاولة لإبطال لاهوت التنوّع، لكنه بالأحرى محاولة لتعزيز هذا اللاهوت وإقامته على أساس راسخ. في غياب لاهوت الوحدة، من السهل جدًا أن ينحدر لاهوت التنوّع إلى لاهوت خلاف بدلًا من أن يكون لاهوت اختلاف فحسب. وطالما حصل هذا الأمر، مع ما يستتبعه من تنابُذ على الصعيدَين النفسي والاجتماعي، يخون قضية الدين التي هي قضية محبة وعدل وسلام.

إلا أنّ الهوية الخاصة التي يحاول لاهوت التنوع الدفاع عنها تتقاطع مع هويّات أُخرى تشكّل معًا هويّة واحدة كبرى. وكما أنّ كَون الشاعر كلاسيكيًا أو رومنطيقيًا أو رمزيًا قائم على كونه شاعرًا، وكون المرء لبنانيًا أو سوريًا أو مصريًا لا يلغي كونه عربيًا أو واحدًا من الجنس البشري، هكذا لا يلغي انتماء المؤمن إلى المسيحية أو إلى الإسلام وجود جوهر واحد في العمق بين الأديان، يتجلى في نقاط التلاقي أو العناصر المشتركة

التي تكلمنا عنها مرارًا. لاهوت التنوّع كما ندعو إليه يَتَّخذ من لاهوت الوحدة أحد مرتكزاته الأساسية. ولاهوت الوحدة كما ندعو إليه ليس لاهوت وحدة تعسفية تقضي على التنوّع. لكنه لاهوت وحدة في التنوّع.

ولئن كان لاهوت التنوّع يرتكز إلى ما سمّيناه النمط الإيجابي من الدفاع، فهذا يلتمس النمط الفلسفي الذي يميّز لاهوت الوحدة. باعتماد هذين النمطين من الدفاع، يمكن تصحيح المغالطة التي بُنيَ عليها مقدار كبير من اللاهوت التقليدي، وهي الاقتصار على الدفاع السجالي بالمعنى الإلغائي. إنّ التصحيح المنشود في الفكر الديني يحصل بتبنّي نظرة متكاملة إلى الدفاع، تبدأ بالنمط الفلسفي، وتنتقل منه إلى النمط الإيجابي محاوِلةً الاكتفاء به، ولا تلجأ إلى النمط السجالي إلا عند اللزوم، أي إذا أساء الآخرون فهمنا أو تجنّوا علينا.

«هكذا»، كما قلنا في مكان آخر، «ننتقل من اللاهوت السجالي الذي ساد معظم الألفية الثانية إلى اللاهوت الفلسفي والإيجابي الذي نرجوه للألفية الثالثة: من لاهوتٍ يقول إنّ ديني وحده هو الدين الصحيح أو الأصحّ، ويجعل هدف الحوار الديني تحويل الآخر من دينه إلى ديني، ويفهم بالتسامح نوعًا من العفو عند المقدرة، ويمارس الطقوس أشكالًا جامدة مفرَّغة من محتواها، ويركّز على اسم جماعته مستخدمًا كل وسيلة لطَمْس الأسماء الأُخرى، بما في ذلك العنف ضدّ الأفراد والحروب الأهلية والقومية... إلى لاهوتٍ يقول إنّ احتواء ديني على الحق والخير والجمال لا يعني خلوّ دين الآخر من الحق والخير والجمال، ويجعل هدف الحوار فهم الآخر في العمق انطلاقًا من الجوهر الواحد، أي الفهم القائل بأنّ ما أُحاول تحقيقه بواسطة ديني يحاول الآخر تحقيقه بواسطة دينه هو، وينظر إلى التسامح بهذا المعنى، أي بمعنى أنّ المؤمنين يعملون، كلٌّ عبر دينه، من أجل قضية مشتركة، ويمارس الطقوس قاصدًا جوهرها الذي هو إعادة الذات وإعادة كل النظام المخلوق إلى الحقيقة التي انبثق منها كل شيء، والسعي في كل حين إلى السلام. والسلام – تَبارَكَ الله – من أسمائه تعالى»[32].

عظيمةٌ هي تجلّيات الله، وعظيمٌ كلامه للبشر في الأديان المختلفة. لكنّ هذه التجلّيات تبقى غير مرئية وهذه الخطابات غير مسموعة ما لم يقبلها كل فرد على حدة.

لذلك كان أعمق خطاب من الله للناس هو خطابه لكل شخص بمفرده كما يتجلى للعقل والضمير. وهو القاعدة التي يجدر أن يقبل الفرد على أساسها دَعاوى دينه. والمحنة الكبرى هنا تلك الغشاوة التي تَحول بين الإنسان وبين سماع صوت الله في أعماقه، مدوّيًا مثل صلصلة جرَس لا تنقطع وجاعلًا من كل فرد حامل نبوّة هي، كما قلنا، الأساس لقبول أيّ نبوّة أُخرى. إذ ذاك يرى الإنسان وجهَ الله واحدًا في تجلّياته الرائعة ويسمع صوته واحدًا في سيمفونيّة غنيّة من الأصوات. وعندئذٍ يتكشّف له الجوهر الذي سمّيناه «الدين في الأديان» أو «الوحدة في التنوّع».

هذه الوحدة، فيما يخصّ الشؤون الروحية، وحدة بين الأديان المختلفة، وكذلك بين المذاهب المختلفة داخل الدين الواحد. لكنْ إذا كان المقصود بالوحدة توحيد المؤسسات التي تحمل أسماء مثل البوذية والهندوسية والمسيحية، أو مثل الكاثوليكية والأُرثوذُكسية والبروتستانتية، أو مثل السنّية والشيعية، تحت راية بشرية واحدة، فهذا أمرٌ مستحيل، وإنْ أمكنَ تحقيقه اليوم فلا بدّ من انفراطه غدًا. خلاف الناس على قيادات وأسماء وأشخاص، على الأقل، سوف يبقى قائمًا ما دام هناك أفراد وجماعات على سطح الأرض، وما دامت هناك عقول تفسِّر وتجتهد في ضوء وجهات نظر وحاجات وظروف وأولويّات.

في المسيحية والإسلام، كما في كل الأديان، هذا خلافٌ قديمٌ جدًا يعود إلى الأيام الأُولى. وإذا راجعنا تاريخ العقائد الدينية والسياسية لوجدناه تاريخ انشقاق وانقسام وخلاف بسببٍ من هذه العقائد وتفسيرها. وطالما تردَّدَت عبارات مثل «الانحراف» و«الخروج» و«المروق» و«الكفر» و«الهرطقة» و«خَطّ العقيدة القويم» في المصطلحات الدينية والسياسية. ولئن أمكنَ عَزو بعض الخلافات الفكرية إلى عوامل شخصية أو ظرفية، فليست كلها هكذا. بعض الخلافات الفكرية أصيلة، تحتّمها طرائق تفكير متنوعة. وضمن هذا الخلاف الأصيل نفسه، يمكن العثور على أفكار مخطئة، وأفكار أصحّ من سواها، وأفكار مختلفة عن سواها اختلافًا محضًا، لكنها متساوية في صحتها. هذا الاختلاف في الشروح والتفاسير والاجتهادات يعزِّز تعدُّدَ الفرَق. كما يعزز هذا التعددَ انتماءُ الأتباع إلى مجموعات لغويّة أو عرقية أو قومية مختلفة. هكذا تأسست المذاهب، وصار لكل منها طقوس وتقاليد خاصة ترسّخَت مع الزمن. لذلك إذا كان

معنى الوحدة، كما يفهمه بعضهم، أن يأتي فريق إلى الآخر ليذوب فيه أو أن تحصل مساومات، فأقصر طريق إلى الحل هو نسيان الموضوع أو طيّه.

يبقى أهم شيء في الوحدة اللقاء حول الجوهر. وهذا الجوهر، بالنسبة إلى كل الأديان والمذاهب، لخّصَه يسوع المسيح على النحو الآتي: أن تحبّ الربّ إلهك بكل عقلك ونفسك وقلبك، أي بكل كيانك، وأن تحبّ «قريبك»، أي الإنسان الآخر كائنًا مَن يكون، كنفسك[33]. مَن لا يفعل هذا لن تفيده كل دساتير الإيمان لأنها لن تتجاوز اللفظ. بهذا المعنى، الوحدة المسيحية أو الوحدة الإسلامية أو أيّ وحدة دينية أمرٌ ناجز. فالذين يحبّون الله على النحو المذكور يشكّلون وحدة غير منظورة، موجودة في كل المذاهب داخل دين معيَّن، لا بل في كل الأديان وبين البشر جميعًا. الله يجمع هؤلاء إليه في اليوم الأخير، وهم خاصّته. إنهم خاصّته لا لأنهم تكنّوا بهذا الاسم أو ذاك؛ بل لأنهم أدركوا الجوهر وآمنوا في العمق. لذلك لا نفترقنَّ على «الفرقة الناجية»[34] وعلى اسمها. الفرقة الناجية ليست أيًّا من الفرَق هنا على الأرض. لكنها مجموع الأفراد، من كل الفرق ومن خارج الفرق، الذين استطاعوا أن يحبّوا الله بكل كيانهم وأن يحبّوا الآخر كما يحبّون أنفسهم. بعد ذلك يصبح لنا فرقة ناجية، في السماء عند الله. الخلاص يحصل لا بفضل اسم، وهو يحصل من غير اسم.

إذًا، الفرقة الناجية ناجية لا لأنها فرقة، لكنها فرقة لأنها ناجية... هكذا يجدر أن نفهم الوحدة المسيحية أو الوحدة الإسلامية، لا بل وحدة المؤمنين وبني البشر جميعًا.

الهوامش

1. كتبي الخمسة في فلسفة الدين صدرت عن دار النهار في بيروت. وهي: «الدين والمجتمع» (1983)، «الأديان الحيّة» (1993)، «المقدّمة في فلسفة الدين» (1994)، «وحدة في التنوّع» (2003)، «دراسات نقدية في فلسفة الدين» (2015). وقد صدرت هذا العام (2022) طبعة ثالثة من «المقدمة في فلسفة الدين».

2. المقتطفات من بعض الأديان مأخوذة من كتابي الأديان الحيّة. أقترح أيضًا عمل ميرسيا إيلياد الموسوعي في تاريخ الأديان، والكتاب الآتي:

Ninian Smart, The World's Religions, Cambridge: Cambridge University Press, second edition, 1998.

3. خروج، 3: 6.

4. خروج، 4: 12.

5. خروج، 33: 13 و18.

6. خروج، 33: 20.

7. يوحنّا، 14: 9.

8. متّى، 3: 17.

9. متّى، 4: 10، لوقا، 4: 8.

10. سورة العلَق (96): 1-5.

11. سورة النجم (53): 18.

12. صحيح البخاري، الرقم 6581.

13. سورة النجم (53): 2-4.

14. سورة الإسراء (17): 1.

15. من مفكّري الشينتو المحدَثين الذين دافعوا عن التوحيد في ديانتهم اثنان:

Kurozumi Munetada (1780-1850); Kawate Bunjiro (1814-1883).

راجِع: أديب صعب، الأديان الحية، بيروت: دار النهار، الطبعة الثالثة، 2005، ص 100.

16. Blaise Pascal, Pensées, Paris: Garnier - Flammarion, 1976, p. 43.

17. أديب صعب، الأديان الحيّة، ص 215-219.

18. حول «اللاهوت السلبي» أو التنزيهي ونظرة ديونيسيوس، انظر الكتاب الآتي، خصوصًا الفصل الثاني بعنوان «الظلمة الإلهيّة» (ص 23-43) والفصل الحادي عشر بعنوان «النور الإلهيّ» (ص 217-235):

Vladimir Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, London: James Clark, 1957.

19. انظر: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص 89-91.

20. رومية، 1: 18-19.

21. رومية، 2: 14-15.

22. سورة الروم (30): 30.

23. سورة إبراهيم (14): 10.

24. مزامير، 14: 1 و53: 1.

25. رومية، 1: 21-25.

26. سورة البقرة (2): 10.

27. سورة التوبة (9): 87.

28. سورة التوبة (9): 93.

29. نَصّ الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه»، صحيح البخاري، الرقم 1361، والرقم 6452.

30. سورة البقرة (2): 257.

31. الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 43.

32. أديب صعب، وحدة في التنوّع، بيروت: دار النهار، 2003، ص 102.

33. متّى، 22: 37 و39، مرقس، 12: 30-31، لوقا، 10: 27.

34. وَرَدَ حديث «الفرقة الناجية» في كتب قليلة، وعلى بعض اختلاف في النَّص. ومن هذه النصوص: «ستفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، منها فرقة ناجية، والباقون هالكون». كذلك: «تفترق هذه الأُمّة على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجَنّة». انظر: مسنَد الإمام علي، تأليف العلّامة حسن القبانجي، تحقيق الشيخ طاهر السلامي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2000، المجلَّد التاسع، ص 461.